Cinco Perspectivas de la Contextualización



Carlos Van Engen

Introducción

Charles Kraft nos retó a buscar un "cristianismo apropiado" con lo que quería decir, "una expresión cristiana... que sea apropiada a las Escrituras por un lado, y apropiada en una cierta cultura, por otro". Aunque este deseo no es nuevo, la reciente convergencia de varias perspectivas y herramientas de contextualización nos ofrece una serie de pasos que pueden llevar más lejos nuestra búsqueda de un "cristianismo apropiado" en contextos específicos. En este artículo voy a resumir cinco perspectivas de contextualización que se han desarrollado en los últimos siglos de actividad misionera. Las he llamado **comunicación, indigenización, traducibilidad, teologías locales y epistemología**. En un próximo artículo mostraré una metodología para construir una teología de la misión contextualizada.



Carlos Van Engen es profesor de Teología Bíblica de la Misión en el Seminario Teológico Fuller y Rector de PRODOLA (Programa Doctoral Latinoamericano). Nacido y criado en México de padres misioneros, ha estado desde 1973 ligado a la enseñanza y la misiología. Ha escrito varios libros.

Traducción y diseño: ChG.

Versión expandida del capítulo publicado por Charles Kraft, ed. *Appropriate Christianity*. Pasadena, CA: WCL, 2005, 183-202.

Contextualización como comunicación

Este paradigma de contextualización está asociado con nombres tales Guillermo Carey, Eugenio Nida, David Hesselgrave y Charles Kraft.

Los intentos de construir una teología contextual apropiada tanto a las Escrituras como a una nueva cultura receptora, pueden encontrarse tan lejos en el tiempo como en el trabajo de los misioneros ortodoxos con lo eslavos, Cirilo (826-869) y Metodio (815-885), y los primeros misioneros católico romanos como el jesuita Roberto de Nobili (1577-1656) en India y Matteo Ricci (1552-1620) en China (Véase Moreau 2000:694 y 834). Comenzando con Guillermo Carey (1761-1834), siempre que los misioneros protestantes se han encontrado con una nueva cultura y un nuevo idioma –así como los misioneros ortodoxos y católicos romanos– les ha preocupado comunicar el mensaje del evangelio a los receptores en lenguajes y formas que pudieran ser aceptados y entendidos por los nuevos receptores.

David Hesselgrave y Edward Rommen han enfatizado el aspecto comunicativo de la contextualización.

Desde este punto de vista [tomándolo del modelo de tres culturas de Eugene Nida 1960], la contextualización cristiana puede entenderse como el intento de comunicar el mensaje de la persona, trabajos, Palabra y voluntad de Dios en una forma que fuera fiel a la revelación de Dios, especialmente como se presenta en las enseñanzas de la Santa Escritura, y que fuera significativa para los receptores en sus respectivos contextos culturales y existenciales. La contextualización es tanto verbal como no verbal y tiene que ver con hacer teología; traducir, interpretar y aplicar la Biblia; encarnar una forma de vida; evangelizar; hacer instrucción cristiana; abrir, desarrollar y organizar iglesias; escoger estilos de alabanza; junto con todo el resto de actividades necesarias para llevar a cabo la Gran Comisión. (Hesselgrave y Rommen 1989: 200).

Aún en la actualidad, la contextualización como comunicación continúa siendo importante. Esto quiere decir que el comunicador del Evangelio no sólo debe aprender el idioma y la cultura del receptor, sino que también debe sumergirse en los esquemas de pensamiento y en los significados profundos del receptor tanto como para comenzar a pensar y reflexionar según la cosmología[1] del receptor. Por lo tanto, el misionero cristiano que quiera comunicar transculturalmente, debe aprender a hacer lo que Charles Kraft denominó "comunicación orientada al receptor" (Kraft 1983, 1991), lo que también significa "comunicar en la forma de Jesús" (Kraft 1999). Nunca debemos perder de vista o infravalorar la importancia de este aspecto fundamental de la contextualización. Cuando el cristiano transcultural comunique el Evangelio, la fidelidad al mensaje es fundamental.

Lo que yo he llamado perspectiva "comunicativa", Stephen Bevans lo ha denominado "modelo de traducción" de la teología contextual.

De los seis modelos que vamos a considerar en este libro, el modelo de traducción de la teología contextual es probablemente el más comúnmente empleado y normalmente en el que la mayoría de la gente piensa cuando quieren realizar teología en contexto... Los que practican el modelo de traducción señalan también que ésta es probablemente la manera más antigua de tomarse el contexto para hacer teología seriamente y que encontramos aún en la misma Biblia... En muchos aspectos, todos los modelos de teología contextual son modelos de traducción. Siempre hay un contenido a adaptar o acomodar a una cultura en particular. Sin embargo, lo que hace de éste específicamente un modelo de traducción es su insistencia en que el mensaje del evangelio es un mensaje que no cambia... Si existe un supuesto clave en el modelo de traducción, es que el mensaje esencial del cristianismo es supracultural o

1 Los escritores franceses y españoles suelen preferir el vocablo 'cosmología', mientras que en ambientes de influencia anglosajona 'cosmovisión' suele ser preferido. (Nota del traductor).

> *supracontextual. Los que practican este modelo hablan de un "núcleo evangélico" (Haleblian 1983:101-102)… De todos modos, lo que está muy claro en la mente de la gente que emplea el modelo de traducción es que un mensaje supracultural esencial puede separarse de una forma de expresión contextual... Otro supuesto del modelo de traducción es la del papel secundario o subordinado del contexto en el proceso de la contextualización. Experiencia, cultura, situación social y, por supuesto, cambio social, se tienen en cuenta con mucha importancia, pero nunca con tanta como el mensaje supracultural del evangelio "que nunca cambia". (Bevans 2002: 37-41).*

La visión de la contextualización como comunicación (o acomodación, o adaptación, según qué palabra o modelo se elija) ha tenido al menos un punto débil significativo. Comúnmente se ha asumido que el misionero o el grupo de cristianos en una misión sabían y entendían todo lo que se necesitaba saber y entender sobre el Evangelio que querían comunicar. Según esta perspectiva, los comunicadores del Evangelio no tenían que preocuparse de hasta qué punto su propia cultura había sincretizado, oscurecido y posiblemente contradicho el Evangelio. Los comunicadores del Evangelio no pensaban que tuvieran que aprender nada nuevo sobre el Evangelio. Más bien, la gran tarea metodológica incluía un movimiento de cristianos de un contexto cultural, comunicando un Evangelio culturalmente apropiado, para personas en un nuevo contexto que todavía no habían oído o ya no podían oír el mensaje de la Biblia.

Lo que hace de éste específicamente un modelo de traducción es su insistencia en que el mensaje del evangelio es un mensaje que no cambia.

Como acertadamente señaló Paul Hiebert, cuando esta perspectiva se mezcló con una actitud de superioridad de parte de la cultura occidental (especialmente durante el colonialismo), se convirtió esencialmente en un acercamiento "no contextual".

> *Esta actitud era esencialmente monocultural y monoreligiosa. La verdad era vista como supracultural. Todo tenía que ser visto desde la perspectiva de la civilización occidental y del cristianismo, que había demostrado ser tecnológica, histórica e intelectualmente superior a otras culturas; por ello esas culturas [receptoras] podían ser descontadas como 'incivilizadas'. La cultura del misionero era 'buena', 'avanzada' y 'normativa'. Otras culturas eran 'malas', 'atrasadas' y 'torcidas'. El cristianismo era verdadero, otras religiones eran falsas". (Hiebert 1984: 290-291).*

La comunicación era importante, pero el contenido del mensaje comunicado no se examinaba porque los comunicadores misioneros asumían que ellos conocían y entendían todo lo que había que saber y entender del evangelio que estaban comunicando. Este paradigma de la contextualización incluye conceptos como "acomodación", "adaptación" y "traducción".

A medida que se ganaban conversos en todo el mundo, las iglesias reunían a nuevos cristianos que hablaban lenguas diferentes. Esto llevó a una segunda perspectiva importante de la contextualización: la indigenización.

Los puntos fuertes de este paradigma incluyen:

- El comunicador busca entender el lenguaje y cultura del receptor.
- El comunicador intenta ser cuidadoso, intencional y preciso en la comunicación.
- El comunicador busca estar "orientado al receptor" (frase de Charles Kraft), ya que el significado es definido por el receptor.

Un punto débil de este paradigma es:

- Existe poca o ninguna re-evaluación o replanteamiento por parte del comunicador de cuanto o como las presuposiciones de su cosmología pudieran haber oscurecido su comprensión del mensaje de Dios.

Contextualización como indigenización

Los nombres asociados con este paradigma de la contextualización incluyen a Henry Venn, Rufus Anderson, John Nevius, Roland Allen, Melvin Hodges, Donald McGavran, Alan Tippett y Don Richardson.

Los intentos misioneros para establecer iglesias indígenas son un esfuerzo de plantar iglesias que se adapten naturalmente a su medio y evitar que repliquen los esquemas occidentales.

Wilbert Shenk considera el concepto de la iglesia indígena como el "gran avance teórico del siglo diecinueve."

> *El gran avance teórico en el pensamiento misionero en el siglo diecinueve fue la identificación de la iglesia indígena como el objetivo de la misión. Otros desarrollos teóricos y de política fueron adornando en gran medida esta idea básica (1999:75).*

En su artículo en el *Evangelical Dictionary of World Missions* John Mark Terry dice,

> *El término 'indígena' proviene de la biología y señala a un animal o planta nativo de un área. Los misiólogos adoptaron la palabra y la utilizaron para referirse a iglesias que reflejaban los distintivos culturales de sus grupos etno-lingüísticos. Los esfuerzos misioneros para establecer iglesias indígenas son un esfuerzo de plantar iglesias que se adapten naturalmente a su medio y evitar establecer iglesias que replicaran los esquemas occidentales (Moreau, Netland y Van Engen, eds. 2000:483).*

En *El Pueblo Misionero de Dios* resumí lo que llamé las "Siete Fases del surgimiento de Congregaciones Misioneras."

> *[Cuando estudiamos la historia misionera, vemos] al menos siete fases en el surgimiento de una iglesia local y nacional misionera, fases que se han repetido una y otra vez en las situaciones de establecimiento de iglesias. Podemos resumir el desarrollo de la iglesia en un contexto determinado de esta manera:*
>
> 1. *El evangelismo pionero lleva a la conversión de un número de personas.*
> 2. *Las reuniones iniciales de la iglesia son llevadas por ancianos y diáconos, junto con predicadores de fuera.*
> 3. *Los programas de entrenamiento para el liderazgo [seleccionan], entrenan y comisionan a pastores indígenas, supervisores y otros líderes ministeriales.*

4. Las organizaciones regionales de grupos cristianos desarrollan estructuras, comités, programas de jóvenes, asociaciones de mujeres y asambleas regionales.

5. Comienzan a formarse la organización nacional, la supervisión de regiones y las relaciones con otras iglesias nacionales.

6. Los ministerios especializados crecen dentro y fuera de la iglesia, con comités, presupuestos, planes, finanzas, edificios y programas.

7. La iglesia 'indígena' envía a sus propios miembros como misioneros en proyectos locales, nacionales e internacionales, comenzando el esquema de nuevo. (Van Engen 1999:43-44).

Estos siete pasos reflejan el desarrollo de un nuevo grupo de discípulos de Jesucristo para llegar a ser una iglesia indígena que se adapte naturalmente y refleje su contexto local.

El concepto de iglesia indígena se desarrolló de manera significativa conforme las iglesias misioneras (décadas 1910 y 1920) pasaron a ser conocidas como las iglesias jóvenes (décadas 1930 y 1940) y después como iglesias nacionales (en los 50 y 60). El británico Henry Venn (1796-1873) y el americano Rufus Anderson (1796-1880) utilizaron esta palabra para enfatizar la sostenibilidad de un nuevo grupo de creyentes en una nueva cultura. A final del siglo XIX, indígena era predominantemente utilizado como un concepto administrativo y de organización. Para que una iglesia nueva pudiera sostenerse sin asistencia misionera externa, necesitaba ser financieramente auto-suficiente, organizacionalmente auto-gobernada y evangelísticamente auto-propagadora. Cincuenta años después, John Nevius (1829-1893) y Roland Allen (1868-1947) expandieron y profundizaron el concepto de indigenidad de las nuevas iglesias, enfatizando temas de estudio bíblico, formación de liderazgo, el trabajo espontáneo del Espíritu Santo, el ministerio de los miembros a través del ejercicio de sus dones espirituales y la creación de estructuras eclesiales que se pudieran sostener sin dependencia exterior. Construyendo sobre estas cuatro ideas, Melvin Hodges (1909-1986), administrador misionero americano con las asambleas de Dios, llamó a la plantación y crecimiento de *The Indigenous Church* (La iglesia indígena) (1953), un énfasis que se convirtió en una de las piedras angulares de la teoría misionera de McGavran y del Movimiento de Crecimiento de la Iglesia.

La indigenidad tenía que ver con la adaptación de las formas y la vida de una iglesia y el contexto que la rodeaba.

En *Verdict Theology in Missionary Theory* (La teología del veredicto en la teoría misionera) (1969), Alan Tippett (1911-1988) extendió el concepto de indigenidad para incluir la auto-imagen, auto-funcionamiento, auto-determinación, auto-financiación, auto-propagación y auto-dádiva. Esto fue después más extendido y profundizado por Charles Kraft en *Christianity in Culture* (El cristianismo en la cultura) (1979) para incluir el concepto de "equivalencia dinámica eclesial". Con el crecimiento y madurez de iglesias en Asia, África, América Latina y Oceanía, el concepto de indigenidad llevó a una tercera perspectiva de

contextualización: traducibilidad.

Un punto fuerte del paradigma de indigenización es:

- La iglesia debe ser "apropiada" a la cultura en la que la semilla del Evangelio ha sido plantada, respondiendo tanto a las aspiraciones/temas profundos de las personas como a los significados del nivel externo de su cultura.

Un punto débil de este paradigma es:

- Si los cristianos y la iglesia comienzan a ser y parecerse tanto a la cultura que les rodea que no pueden ser distinguidos, no tendrán nada que ofrecer a su contexto, ningún Evangelio que transforme su cultura.

Contextualización como Traducibilidad

Los nombres asociados con este paradigma de la contextualización incluyen: Lamin Sanneh, Kwame Bediako, John Mbiti, René Padilla y Andrew Walls.

La perspectiva de contextualización como traducibilidad viene del concepto de encarnación tan dominante en el Evangelio de Juan.

Una tercera perspectiva de la contextualización enfatiza la naturaleza encarnacional del evangelio como infinitamente traducible a cualquiera y a todas las culturas humanas; una relación de fe con Dios que puede ser entretejida en la fibra misma de cualquiera y de todas las cosmologías. El evangelio de Jesucristo puede ser encarnado, tomar forma, ser vivido en cualquier contexto cultural. Es infinitamente universalizable.

La perspectiva de una contextualización apropiada como traducibilidad viene del concepto de encarnación tan dominante en el Evangelio de Juan. Juan nos dice que "La Palabra se hizo carne y habitó (erigió su tabernáculo) entre nosotros. Y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad" (Jn. 1:14)

En *Christianity in Africa* (Cristianismo en África), Kwame Bediako debate la "traducibilidad" de la fe.

> *Andrew Walls –escribe Bediako– nos ha enseñado a reconocer la religión cristiana como "infinitamente traducible culturalmente" (Walls 1981:39). La traducibilidad es otra forma de decir universalidad. Por lo tanto, la traducibilidad de la religión cristiana muestra su relevancia fundamental y su accesibilidad a gentes de cualquier cultura en la cual se transmita y asimile la fe cristiana" (Bediako 1995: 109).*

La traducibilidad del evangelio y de la iglesia cristiana incluye algo más grande, más profundo y más penetrante que la mera comunicación de un mensaje. Esta perspectiva enfatiza el hecho de que el Evangelio puede tomar nuevas formas cuando nace en nuevos contextos. Evangelio e iglesia no son plantas que han sido ligeramente modificadas para poder crecer en tierra extranjera. Más bien, este Evangelio es una nueva semilla híbrida con características nuevas y diferentes que le permiten brotar, crecer y florecer en un nuevo clima. Marc Spindler, junto con otros misiólogos católico-romanos, ha llamado a esto 'inculturación'.

> *La inculturación implica que en América Latina, África, Asia y*

en otros lugares, las nuevas iglesias pueden y deben entender y expresar la fe cristiana en sus respectivos términos culturales. Más aún, significa que el evangelio mismo recibe su forma en la cultura en la que la iglesia arraiga y en la nación de la cual la iglesia es una parte esencial e integral. La inculturación ocurrirá con éxito cuando el evangelio y la iglesia ya no parezcan ser importaciones extranjeras sino que sean tomadas de forma general como propiedad de la gente. (Spindler 1995:139-140).

Lamin Sanneh habla de "la misión como traducción," un proceso que crea lo que él denomina la "credibilidad vernácula" del Evangelio conforme va tomando nuevas formas en nuevos asentamientos culturales. Es importante escuchar a Sanneh en este punto.

La misión como traducción afirma de manera fundamental que la cultura receptora es el destino auténtico de la promesa de salvación de Dios y, como consecuencia, tiene un lugar de honor bajo 'la misericordia de Dios'. Ese hecho constituye una salvaguarda contra el absolutismo cultural… La misión como traducción afirma la missio Dei *como la fuerza oculta de su trabajo. Es la* missio Dei *la que permite a la traducción agrandar las fronteras de la proclamación.*

No es necesario decir que la misión cristiana no siempre siguió la regla de la traducción, pero la traducción en sí misma tiene implicaciones de largo alcance que merecen ser consideradas, cualquiera que sea la posición de las organizaciones misioneras particulares hacia ella... La traducción está profundamente relacionada con la concepción original del evangelio: Dios, que no tiene favoritismos lingüísticos, ha determinado que todos debiéramos oír las Buenas Nuevas en "nuestra lengua materna". En este punto, la misión entra en conflicto con el evangelio cuando es practicada como difusión cultural, e históricamente podemos documentar los problemas, retos y expectativas que han acompañado a la expansión cristiana a través de las culturas según la regla de la traducción.

La misión se ha buscado y merece toda la crítica que recibió, ya fuera en su momento o en retrospectiva, allí donde falló en alcanzar la credibilidad vernácula. Los etnógrafos y otros eruditos que han criticado la misión por su naturaleza extranjera han confirmado de hecho la relación entre el cristianismo y la credibilidad vernácula.

La traducción vernácula comienza con el esfuerzo de equipar al evangelio con términos de familiaridad, y ese proceso acerca a la empresa misionera al contexto de la experiencia de campo... Que todas las lenguas y culturas sean, en principio, iguales expresando la palabra de Dios implica el pluralismo radical de la traducción vernácula... Dos ideas generales nacen de este análisis. Primero, el principio inclusivo según el cual ninguna cultura está excluida de la dispensación cristiana o es juzgada única o en última instancia por los criterios de la cultura occidental. En segundo lugar, el

principio ético del cambio se erige como chequeo a la auto-absolutización cultural... Esto introduce en la misión el concepto de logos *según el cual todas y cada una de las lenguas pueden perfectamente ser expresión de la palabra de Dios.*
(Sanneh1993:31, 174-175, 208-209. Véase también la reflexión de Bediako a la propuesta de Sanneh en Bediako 1995:119-123.).

En 1985, René Padilla ofreció tres importantes observaciones tocante a esta visión encarnacional de la comunicación intercultural.

La conciencia del papel crítico que la cultura juega en la comunicación tiene especial importancia para la comunicación intercultural del evangelio. Hay al menos tres razones para esto.

1. *La encarnación es un elemento básico en el evangelio. Desde que la Palabra se hizo hombre, la única comunicación posible del evangelio es aquella en la que el evangelio se encarna en la cultura para colocarse dentro del alcance del hombre como un ser cultural.*

2. *El evangelio es una fantasía sin una traducción que vaya más allá de las palabras e irrumpa en la materia prima de la vida de la cultura receptora. El evangelio incluye la proclamación de Jesucristo como Señor de la totalidad del universo y de la existencia humana. Si esta proclamación no está dirigida hacia las necesidades y los problemas específicos de los oyentes, ¿cómo van a experimentar el señorío de Cristo en su situación concreta? Contextualizar el evangelio es traducirlo de tal forma que el señorío de Jesucristo no sea un principio abstracto o una mera doctrina, sino el factor determinante de la vida en todas sus dimensiones y el criterio básico en relación al cual todos los valores culturales que forman la sustancia de la vida humana son evaluados.*

3. *Para que el evangelio reciba una respuesta inteligente, ya sea positiva o negativa, debe haber comunicación efectiva, comunicación que tenga en consideración el punto de contacto entre el mensaje y la cultura de los oyentes. No puede haber verdadera evangelización a menos que el evangelio confronte valores culturales y esquemas de pensamiento (Padilla 1985: 2-93).*

Este elemento de traducibilidad o universalidad que Bekiako, Walls, Sanneh, Padilla, y otros han enfatizado significa que los cristianos han encontrado formas de profundizar, ampliar, llenar y enriquecer la manera en que viven el evangelio en su contexto. Desde que Lucas listó su ‘tabla de naciones’ mencionando a aquellos que “oyeron el evangelio en su propio idioma” (Hechos 2:6, 8-11), la verdad de la naturaleza universalmente adecuada de la Encarnación se ha hecho evidente a través de la historia de la misión. El Evangelio es, por naturaleza, nativo para todas y cada una de las culturas de la tierra. Todos los humanos fueron creados por el mismo Dios, Creador de cielo y tierra, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. La implicación es la misma, ya se hable de teología natural, revelación general, gracia común, gracia preveniente, “analogías redentoras” (Don Richardson 2000: 812-813), o las luces de la revelación de Dios dispersadas sobre todas las culturas (aún reco-

nociendo las profundas diferencias teológicas entre estos conceptos en muchos otros aspectos). Juntos, todos apuntan a un hecho fundamental: todos los humanos han sido creados por el mismo Dios, a todos se dirige igualmente Jesucristo, la Palabra se hizo carne y el Espíritu Santo permite a todos escuchar el Evangelio en su propio idioma. "Porque de tal manera amo Dios a [todo] el mundo..." (Jn 3:16). Dios habla y entiende todos los idiomas. Escuche otra ver a Lamin Sanneh.

> *La vida cristiana está marcada indeleblemente con el sello de la cultura, y una administración fiel incluye pronunciar la palabra profética en la cultura y a veces incluso en contra de ella... Según [el apóstol Pablo] los propósitos de Dios fluyen a través de corrientes culturales concretas.*
>
> *La misión de la iglesia aplicó esta visión reconociendo a todas las culturas y a las lenguas que les dan cuerpo, como legítimas a los ojos de Dios, haciendo posible verter la palabra de Dios en otras lenguas. Incluso si los cristianos en la práctica han deseado parar el proceso de traducción, aduciendo que sus maneras son determinantes y exclusivas, no han podido suprimirlo todo el tiempo. Es este fenómeno que el concepto de traducibilidad intenta representar... La traducibilidad asegura que el reto de la empresa cristiana se mantenga vivo en todos los contextos culturales. (Sanneh 1993:47-48)*

Mbiti hizo una distinción entre el cristianismo que resulta de un encuentro del evangelio con una sociedad local dada y el evangelio que es dado por Dios, eterno y que no cambia.

Siendo esto así, los cristianos deben lidiar con las profundas implicaciones del hecho de que la fe cristiana sea internamente compatible, consistente y coherente con todas las culturas y pueda ser completa y naturalmente expresada en todas ellas. La comprensión de la traducibilidad del evangelio mueve a la teología de la misión contextual más allá de la indigenización a la encarnación. El ejemplo de la iglesia en África puede ser de ayuda en este punto. Junto con otros teólogos del mundo de los Dos Tercios, Kwame Bediako y John Mbiti han descrito la lucha para profundizar y ampliar el entendimiento del evangelio en África. El resumen de Bediako sobre la visión de Mbiti es instructiva.

> *Mbiti pronto lamentó la falta de compromiso suficiente y positivo de las misiones occidentales con los valores culturales y religiosos africanos. Como resultado de esto, él vio una iglesia africana que había "llegado a la mayoría de edad* evangelísticamente*, pero no* teológicamente*: "una iglesia sin teología, sin teólogos y sin inquietud teológica" como escribió en 1967 y 1969.*
>
> *Sin embargo, Mbiti pronto hizo una distinción, por un lado entre el* cristianismo *que "resulta de un encuentro del evangelio con una sociedad local dada" y por tanto es siempre indígena y ligado a la cultura, y el* evangelio *que es "dado por Dios, eterno y que no cambia" por otro lado. En 1979 escribió: "No podemos añadir nada al evangelio, ya que es un regalo eterno de Dios; pero el cristianismo es siempre un mendigo pidiendo comida y bebida, abrigo y refugio de las culturas con las que se encuentra en sus continuos viajes". (Bediako cita a Mbiti 1970: 438.)*

Mbiti rechazó la noción de indigenizar el cristianismo en tie-

rra africana. Bediako cita a Mbiti diciendo, "Hablar de 'indigenizar el cristianismo' es dar la impresión de que el cristianismo es un producto prefabricado que tiene que ser trasladado a un área local. Por supuesto que ésta ha sido la premisa seguida por muchos misioneros y teólogos locales. Ya no la acepto más." (Mbiti 1979: 68).

Por contra, el evangelio debe verse como traducible haciendo completamente suyos los significados más profundos africanos además de las formas culturales de la superficie.

> *Por lo tanto para Mbiti, el evangelio está realmente en su casa en África, es capaz de ser aprehendido por los africanos en el nivel específico de su experiencia religiosa, y de hecho así ha sido recibido a través de la trasmisión misionera... El principio teológico que vemos operando en el pensamiento de Mbiti es el de la traducibilidad: la capacidad de que los impulsos esenciales de la religión cristiana sean transmitidos y asimilados en una cultura diferente de tal modo que estos impulsos creen respuestas dinámicamente equivalentes en el curso de dicha transmisión. De acuerdo con este principio, es posible decir que la preocupación anterior de buscar la 'indigenización' del cristianismo en África, como si uno estuviera tratando con una religión esencialmente 'occidental' y 'extranjera' era, en efecto, equivocada porque la tarea era concebida como la correlación entre dos entidades no relacionadas... El logro conseguido aquí no puede ser medido en términos de la transmisión misionera occidental, sino en la asimilación africana de la fe... Por lo tanto era equivocado asumir que los africanos convertidos al cristianismo asimilaban el mensaje misionero en términos occidentales. Lo hacen en los términos de su propio entendimiento religioso africano y de su entorno". (Bediako 1995:118-119).*

Un punto fuerte de este paradigma de la contextualización es el siguiente:

- El evangelio es visto como una semilla plantada en la tierra de cada cultura. Se le permite ser moldeado creativamente conforme a las característica únicas, los énfasis, las perspectivas y la cosmología propias de esa cultura.

Un punto débil de este paradigma de la contextualización es:

- La acomodación y el deseo de encajar en la cultura pueden convertirse demasiado fácilmente en el objetivo primordial de la contextualización. Puede llegarse al punto en que el Evangelio sea moldeado, definido y circunscrito dentro de, y a través de, la cultura y por ello pierda su papel transformador y profético vis-à-vis de la cultura.

Contextualización como Teologización Local

Los nombres asociados con este paradigma de misión incluyen a Shoki Coe, Robert Schreiter, Dean Gilliland, Stephen Bevans, Ashish Chrispal, Tite Tienou y Andrew Kirk.

Hasta ahora hemos revisado tres perspectivas de contextualización

ampliamente conocidas: comunicación, indigenización y traducibilidad. Estas tres representan, generalmente, un movimiento unidireccional de la proclamación del evangelio en palabra y obra; un movimiento desde aquellos que conocen a Dios y creen que entienden el evangelio hacia aquellos que no lo conocen, nunca lo han oído o ya no pueden escuchar del amor de Dios hacia ellos. Hemos observado la contextualización en sentido amplio y general incluyendo la búsqueda de lo que en otros lugares Charles Krakt ha denominado "cristianismo apropiado: una expresión cristiana de la fe que es apropiada por una parte, a las Escrituras y por otra, a la gente en una cultura determinada".

En su artículo en el *Evangelical Dictionary of World Missions*, Dean Gilliland define la contextualización en sentido amplio.

> *No hay una definición única o ampliamente aceptada de la contextualización. Quizá la meta de la misma sea su mejor definición. El objetivo es permitir, tanto como sea humanamente posible, un entendimiento de lo que significa que Jesucristo, la Palabra, sea realmente experimentado en todas y cada una de las situaciones humanas... La contextualización dentro de la misión es un esfuerzo realizado por una iglesia particular para experimentar el evangelio para su propia vida a la luz de la Palabra de Dios. (2000:225).*

En el resto de este artículo contemplaré dos perspectivas adicionales de la contextualización que han surgido en la reflexión misiológica durante los últimos treinta años: Teologizar localmente y epistemología. En contraste con las tres perspectivas que hemos examinado anteriormente, las dos últimas incluyen una conversación intencional en dos sentidos entre la iglesia y el Evangelio por un lado y la realidad contextual por otro.

He titulado esta sección *teologización local* como una forma de resolver la confusión actual que rodea al término contextualización. En esta sección trato con lo que muchos llaman contextualización en sentido limitado: esto es, aquella relacionada con la humanización, con el impacto socio-político, económico, cultural y con otras fuerzas en la tarea de hacer teología en dicho contexto.

La publicación, en 1972, de *Ministry in Context* (Ministerio en Contexto) por parte de la Fundación de Educación Teológica del Consejo Mundial de Iglesias sirvió de catalizador a la contextualización entendida como desarrollo de teologías locales y está asociada con los escritos de Shoki Coe en particular (Véase, por ejemplo, Coe 1976; Norman Thomas, ed. 1995:175-176; y Stephen Bevans 2002: 53 nn 45 y 46.)

Ashish Chrispal, del *Union Biblical Seminary* en Pune (India), explica su visión de la contextualización, concebida como hacer teología en contexto.

> *La situación histórica mundial no es meramente una condición exterior para la misión de la iglesia, sino que debe ser incorporada como un elemento constitutivo de su entendimiento de la misión, sus aspiraciones y objetivos. Como hiciera su Señor, la iglesia–en–*

> *misión debe tomar partido* por *la vida y* contra *la muerte;* por *la justicia y* contra *la opresión. Por lo tanto, misión como contextualización significa afirmar que Dios se ha vuelto hacia el mundo... La contextualización lleva implícita todo lo que se incluye en el término familiar indigenización referido a los valores culturales tradicionales, pero va más allá, teniendo en cuenta muy seriamente los factores contemporáneos en el cambio cultural. Trata con los temas contemporáneos socio-económicos de lucha de clases y castas, el poder político, riqueza y pobreza, soborno y corrupción, privilegios y opresión – con todos los factores que constituyen la sociedad y las relaciones entre comunidades. (Chrispal 1995:1,3).*

En este sentido más técnico, la contextualización se ocupa de hacer teología como una acción, más que de la teología como un conjunto de afirmaciones recibidas. De ahí el uso común de la forma verbal *teologizar* (hacer teología) más que del sustantivo teología. Tite Tiénou explica:

> *El término "contextualización" entró en la literatura misiológica en 1972 a través del informe del* Third Mandate of the Theological Education Fund*... Por ese tiempo, Shoki Coe era el director del* Theological Education Fund*, una agencia patrocinada por el Consejo Mundial de Iglesias y administrada bajo los auspicios de la Comisión de Misión Mundial y Evangelización. Según Coe, la indigenización es un concepto estático ya que "tiende a ser utilizado en el sentido de responder al evangelio en términos de cultura tradicional" mientras que contextualización es "más dinámico... abierto al cambio y… orientado al futuro. (Coe 1976:20,21).*

> *La palabra 'contextualización' fue por tanto elegida con el propósito específico de transmitir la idea de que la teología nunca puede ser desarrollada definitivamente. En todos los lugares y en todas las culturas los cristianos deben dedicarse al proceso continuo de relacionar el evangelio con las culturas en cambio constante. Mientras dure el mundo, este proceso continúa. Para muchas personas contextualización, no indigenización, es el término que mejor describe este proceso sin fin. (Tiénou 1993:247).*

En todos los lugares y en todas las culturas los cristianos deben dedicarse al proceso continuo de relacionar el evangelio con las culturas en cambio constante.

Este proceso dinámico llamado contextualización llega desde todos los aspectos de la experiencia humana en un contexto local y promueve una conversación entre la realidad del contexto y la compresión que la iglesia tiene del evangelio. "La contextualización", escribe Andrew Kirk, " tiende por tanto, a tomar una postura más crítica (o profética) hacia la cultura porque reconoce la influencia recíproca entre la cultura y la vida socio-económica al relacionarlas con el evangelio." (Kirk 1999:9; véase Van Engen 1989:97nn18,19).

La perspectiva de la contextualización como teologización local representa una interacción recíproca en constante cambio entre la iglesia y el contexto. Es un proceso de reflexión local que comienza con un análisis de la situación histórica, procede a una re–lectura de la Escritura que a su vez lleva a una reflexión teológica interactiva con el contexto. La acción de teologizar impulsa al cristiano a un compromiso activo con los temas culturales, socio-económicos y políticos existentes en su

contexto. Dentro de esta visión de contextualización como teologización local, hay un amplio espectro de puntos de vista, desde la casi total secularización del proceso en un extremo, hasta un gran énfasis en la transformación de la iglesia en el otro.

En este sentido más limitado y más técnico, la contextualización incluye no sólo teologizar como un proceso activo, sino que también amplía las fuentes de las que se nutre la reflexión teológica para incluir todos los aspectos de la experiencia humana. Este proceso dinámico de interacción con todos los aspectos del contexto ha sido señalado recientemente por R. Yesurathnam, profesor de Teología Sistemática en la *Church of South India*.

> *El término contextualización incluye todo lo que está implícito en la indigenización o inculturación, pero busca también incluir las realidades de contemporaneidad, secularidad, tecnología y la lucha humana por la justicia... La contextualización amplía y corrige la terminología anterior. Mientras que la indigenización tiende a enfocarse en la dimensión puramente cultural de la experiencia humana, la contextualización amplía el entendimiento de la cultura para incluir cuestiones sociales, políticas y económicas. En este sentido, la cultura es entendida en maneras más dinámicas y flexibles. No es contemplada como cerrada y autónoma, sino como abierta y capaz de ser enriquecida en sus encuentros con otras culturas y movimientos. (R. Yesurathnam 2000:53).*

Stephen Bevans señaló los aspectos contraculturales y dialógicos de la contextualización en su involucración local.

> *La contextualización apunta al hecho de que la teología necesita interactuar y dialogar no sólo con los valores culturales tradicionales, sino con el cambio social, las nuevas identidades étnicas y los conflictos generados por las interacciones entre los diversos pueblos del mundo a causa del fenómeno de la globalización. Contextualización, entonces, [es] el término preferido para describir la teología que toma en serio la experiencia humana, la localización social, la cultura y los cambios sociales. (Bevans 2002:27).*

Los teólogos y misiólogos católico-romanos han calificado este proceso como un esfuerzo por "construir teologías locales." Hace más de veinticinco años, en *Constructing Local Theologies* (1985) Robert Schreiter hizo un estudio de la contribución de lo que él llamó "Modelos de Traducción, Adaptación y Contextuales" en tal construcción. El pensamiento de Schreiter en este tema ha sido ampliado por el trabajo de Stephen Bevans, su colega en la *Catholic Theological Union* de Chicago, en *Models of Contextual Theology* (1992, rev. 2002). En la edición de 2002, Bevans presentó seis modelos de teología contextual a los que denominó: Traducción, Antropológico, Praxis, Sintético, Transcendental y Contracultural. En el prefacio de su estudio, Bevans hizo notar las fuentes y localización de la teología contextual.

> *Al incorporar la cultura y el cambio social al* loci *tradicional de*

la Escritura y la tradición, la teología contextual establece una revolución en el método teológico frente a las formas tradicionales de hacer teología... Ambos polos –experiencia humana y tradición cristiana– deben ser leídos juntos dialécticamente. Además de este cambio básico en el método teológico, han surgido un número de otros temas metodológicos. Cuando la experiencia humana, los eventos mundiales, la cultura y el cambio cultural son tomados como loci theologici*, uno puede preguntarse si la teología debe siempre realizarse formal y discursivamente. En otras palabras, ¿es esa la* forma *que debería tomar la teología? Conforme la teología se convierte más en una reflexión sobre la vida humana a la luz de la tradición cristiana, uno puede preguntarse si los hombres y mujeres comunes no serían, después de todo, los mejores para teologizar. (Bevans 2002:16-17).*

Recientemente Clemens Sedmak de la Universidad de Salzburgo (Austria) juntó muchos de los énfasis que Schreiter y Bevans tienen en común. En *Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity* (Haciendo Teología Local: Una Guía para Artesanos de una Nueva Humanidad), Sedmak ofrece varias tesis. Entre otras afirma que,

La teología se realiza localmente. Para ser honesto con las circunstancias locales, la teología tiene que ser realizada como teología local, como teología que toma la situación particular en serio. La teología local puede realizarse con medios teológicos básicos. Pueden llevarla a cabo personas, y es realizada con personas... Las teologías locales reconocen que la teología toma forma dentro de un contexto particular. Las teologías se desarrollan como respuesta a, y dentro de, una situación social particular. Una condición necesaria para entender la génesis y validez de las teologías particulares es entender la situación social... La teología que intenta hacer justicia a su sitio en la cultura e historia es contextual. La contextualización significa literalmente 'unir tejiendo'... La teología siempre se hace dentro de una estructura social local concreta que aporta ricos recursos para construir teologías locales y para desarrollar la identidad local del teólogo. El contexto social, histórico, cultural y político tiene un impacto en el papel del teólogo y su lugar en el contexto. (Sedmak 2002:8, 95-96).

Dirkie Smit, Profesor de Teología Sistemática en las Universidades de Western Cape y Stellenbosch (Suráfrica), señala que "las teologías contextuales... han subrayado el hecho de que toda la teología, todo pensamiento y palabra sobre Dios, es contextual, está influenciada por los contextos en que viven los creyentes, incluyendo la llamada teología tradicional del cristianismo occidental en todas sus formas" (Smit 1994:44. Véase también Mortimer Arias 2001:64.)

Desde un punto de vista protestante evangélico, Stanley Grenz se hace eco de la importancia de correlacionar (toma el término de Paul Tillich) las preguntas humanas existenciales hechas por el contexto y las respuestas reveladoras encontradas en la Biblia.

El compromiso con la contextualización... incluye un rechazo

implícito a la antigua concepción evangélica de la teología como la construcción de la verdad sobre la base única de la Biblia. Ya no pueden los teólogos fijarse únicamente en la Escritura como la norma teológica completa. En lugar de eso, el proceso de contextualización requiere un movimiento entre dos polos: la Biblia como fuente de verdad y la cultura como fuente de las categorías a través de las que el teólogo expresa la verdad bíblica... La contextualización demanda que el teólogo tome en serio las formas de pensamiento y mentalidad de la cultura en la que la acción de teologizar transpira, para explicar las verdades eternas de las Escrituras en un lenguaje que sea comprensible a las personas contemporáneas. (Grenz 1993:90; véase Wilbert Shenk 1999:77).

Un punto fuerte de este paradigma de la contextualización es:

- Esta "teologización local" es una actividad de todos los creyentes, siendo ellos mismos parte de la cultura en la que el Evangelio está penetrando. El grupo local de creyentes escucha con cuidado a la gente de su cultura y puede de forma apropiada responder a las aspiraciones/cuestiones profundas que ellos plantean.

Dos puntos débiles de este paradigma de la contextualización son:

- Si se da demasiada importancia a las "cuestiones contextuales locales", podrían eclipsar las perspectivas transformadoras y el poder del Evangelio que critica a todas las culturas.
- El énfasis en la "teologización local" puede eclipsar la naturaleza global del Evangelio y la unidad global de la Iglesia.

Contextualización como Epistemología

Los nombres asociados con este paradigma de la contextualización incluyen: Bruce Nicholls, Donald Stults, Ashish Chrispal, Dean Gilliland, Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT), Andrew Kirk y David Bosch.

Una quinta perspectiva de la contextualización tiene que ver con el proceso epistemológico de examen hermenéutico y crítico del contexto y sus implicaciones para una comprensión misional del evangelio en ese contexto específico. En la edición revisada y expandida de 2002 de *Models of Contextual Theology*, Stephen Bevans añadió un modelo al que llamó "modelo contracultural" de la contextualización.

Lo que este modelo señala más que cualquier otro es cómo algunos contextos son antitéticos al evangelio y tienen que ser retados por el poder liberador y sanador del evangelio... El modelo contracultural bebe de amplias fuentes en las Escrituras y en la tradición... Más que cualquier otro modelo... reconoce que el evangelio representa una visión del mundo radicalmente alternativa, que lo engloba todo y que difiere profundamente de las experiencias humanas del mundo y de la cultura que crean los humanos. Particularmente en contextos que rezuman una 'cultura de muerte', en contextos en los que el evangelio parece irrelevante o fácilmente ignorado, o en aquellos en los que el evangelio se ha convertido en una 'vidriera' de una visión particular del mundo, este modelo

es una forma poderosa por la que el evangelio puede ser comunicado con nueva frescura y genuino compromiso. (2002:118).

El acercamiento epistemológico a la contextualización enfatiza el sentido de que en cada nuevo contexto, en cada nuevo entorno cultural, los seguidores de Jesucristo tienen la oportunidad de aprender algo de Dios que no sabían previamente. El conocimiento de Dios es visto como acumulativo, realzado, profundizado, ampliado y expandido cuando el Evangelio toma nueva forma en cada nueva cultura. Ésta fue mi tesis en "*The New Covenant: Knowing God in Context*" (El nuevo pacto: Conociendo a Dios en contexto)(1989, re-editado en 1996: 71-89).

En 1979, Bruce Nicholls sugirió una distinción entre lo que denominó contextualización existencial (la forma común en los círculos del Consejo Mundial de Iglesias) y la contextualización dogmática (la que parte del texto bíblico como la única regla de fe y práctica) (Véase Nicholls 1979:24; Donald Stults 1989:151; y Chrispal 1995:5). Pero, cuando la contextualización se mira como un esfuerzo epistemológico en numerosos contextos, como un proceso que busca una profundización y ampliación del conocimiento de Dios en contextos particulares, no cabe fácilmente en ninguna de las categorías de Nicholls. La contextualización como epistemología acepta la realidad contextual (y existencial) en sí misma como un componente significativo de su reflexión teológica (y dogmática) por medio del cual los cristianos amplían y profundizan su compresión y participación en la misión de Dios en un contexto dado.

El acercamiento epistemológico enfatiza el sentido de que en cada nuevo contexto los seguidores de Jesucristo tienen la oportunidad de aprender algo de Dios que no sabían previamente.

Bajo la entrada 'Contextualización' en el diccionario mencionado, Dean Gilliland resumió seis modelos de contextualización: Crítico, Semiótico, Sintético, Transcendental y Traducción.

La fuerza de la contextualización estriba en que, si se lleva a cabo de manera apropiada, conduce a los creyentes a lo que a menudo se llama el proceso teológico... El objetivo de la contextualización es traer datos de todos los ámbitos de la vida a la gente real y buscar en las Escrituras una aplicación significativa de la Palabra (quien) "habitó entre nosotros" (Juan 1:14). La transcendencia misiológica de la contextualización radica en que todas las naciones deben entender la Palabra tan clara y fielmente como lo hicieran los contemporáneos de Jesús. (Gilliland 2002:227).

Una docena de años antes, Gilliland había sugerido cuatro cuestiones que son de importancia primordial en la tarea de construir una teología contextualmente apropiada:

- ¿Cúal es el trasfondo general (culturalmente específico, contextual)?
- ¿Cuáles son los problemas que se presentan?
- ¿Qué cuestiones teológicas surgen?
- ¿Qué direcciones debería tomar la teología (y la misiología)? (Gilliland 1989b:52).

Los teólogos y misiólogos del mundo se dan cuenta, ahora más que nunca, que unos dos tercios del cristianismo están ahora en Asia, África, América Latina y Oceanía. El cristianismo ya no es una religión occidental. Esto no debería sorprendernos, ya que la iglesia cristiana no

comenzó como una religión occidental: comenzó como unas expresiones religiosas de fe en Jesucristo en Medio Oriente, África del Norte y Asia Central. Hoy, hay cristianos en todas las naciones políticas y entre todas las principales culturas, aunque aún hay muchos grupos de gente a los que no ha llegado.

Alrededor de 1972, comenzando con Shoki Coe y otros relacionados con la iniciativa del *Theological Education Fund* del CMI, su preocupación fue desarrollar un entendimiento del evangelio que fuera apropiado a la cultura rechazando especialmente las fórmulas occidentales y construyendo un nuevo entendimiento más apropiado para África, Asia o América Latina. Esta perspectiva epistemológica de la teología recibió un ímpetu adicional después de 1976 cuando "veintidós teólogos de África, Asia, América Latina y representantes de grupos minoritarios en América del Norte fundaron la *Ecumenical Association of Third World Theologians* (EATWOT) en Dar es Salaam (Tanzania)... Para 2002 la EATWOT contaba con más de 700 miembros." (Mbiti 2003). Las conferencias, artículos y libros publicados por la EATWOT durante los últimos treinta años han aportado un fuerte apoyo para el acercamiento epistemológico a la teología contextualmente apropiada, especialmente dentro y desde el mundo de los Dos Tercios. J. Andrew Kirk recalca:

> *La contextualización reconoce la influencia recíproca de la cultura y de la vida socio-económica. Al relacionar el Evangelio con la cultura se tiende, por lo tanto, a tomar una postura más crítica (o profética) hacia la misma. El concepto... debe tomarse en cuenta de manera seria como un método teológico que implica compromisos ideológicos particulares para transformar situaciones de injusticia social, alienación política y abuso de derechos humanos. José Miguez Bonino habla de 'levantar la situación histórica al nivel teológico' y de 'reflexión teológica en la praxis concreta... El comienzo de la tarea teológica [surge de] la voluntad inflexible de actuar desde la situación histórica, analizada mediante instrumentos socio-políticos y adoptados en una opción teológica.' (Kirk 1999:91, citando a Miguez Bonino 1971:405-407; citado también en Norman Thomas 1995:174 y David Bosch 1991:425).*

David Bosch señalaba la importancia de este elemento epistemológico en la contextualización.

> *Las teologías contextuales reclaman ser un cambio epistemológico cuando se comparan con las teologías tradicionales. Al menos desde el tiempo de Constantino, la teología era conducida* desde arriba *como una empresa elitista... su principal fuente era la* filosofía *y su principal interlocutor los* no creyentes cultos. *La teología contextual se hace* desde abajo, *"desde la parte baja de la historia," su principal fuente (aparte de la Escritura y la tradición) son las* ciencias sociales *y su principal interlocutor los* pobres *o* culturalmente marginados... *Igualmente importante en la nueva epistemología es el énfasis en la prioridad de la praxis. (1991:423).*

Bosch menciona cinco características de este acercamiento epistemológico a la contextualización:

> *Primero, hay una sospecha profunda de que no sólo la ciencia y la filosofía occidental, sino también la teología occidental... estaban designadas a servir los intereses de Occidente, más particularmente para legitimizar "el mundo como existe actualmente".*
>
> *Segundo, la nueva epistemología se niega a refrendar la idea del mundo como un objeto estático que sólo tiene que ser* explicado*.*
>
> *Tercero, (hay) un énfasis en el* compromiso *como "primer acto de la teología" (citando a Torres y Fabella 1978:269).*
>
> *Cuarto, en este paradigma el teólogo ya no puede ser un "ave solitaria en el tejado" (K. Barth 1933:40) que supervisa y evalúa este mundo y su agonía; él o ella solamente pueden teologizar de manera creíble si lo hacen con aquellos que sufren.*
>
> *Quinto, el énfasis, entonces, está en* hacer *teología. La reivindicación universal hermenéutica del lenguaje ha sido cuestionada por una hermenéutica de las obras, ya que hacer es más importante que saber o hablar (1991:424-425)... Desde la praxis o la experiencia, el círculo (o circulación) hermenéutico avanza hacia la reflexión como segundo... acto de la teología. La secuencia tradicional, en que la* theoria *era elevada sobre la praxis, aquí se da la vuelta. Esto, por supuesto, no implica un rechazo de la* theoria*. Idealmente, debería haber una relación dialéctica entre teoría y praxis... "La ortopraxis y la ortodoxia se necesitan una a la otra, y cada una es afectada negativamente si se pierde la visión de la otra". (Gutierrez 1988: xxxiv). (Bosch 1991:424-425).*

Bosch nos advierte de las "ambigüedades de la contextualización", un malestar que comparto. Él afirma que "No puede haber duda de que el proyecto de contextualización es legítimo, dada la situación en la que muchos teólogos contextuales se encuentran... Pero, se mantienen algunas ambigüedades, particularmente porque existe una tendencia en la teología contextual a reaccionar desproporcionalmente, romper con el pasado y negar la continuidad con el pasado teológico y eclesial de uno" (1991:425-426). Bosch registra sus preocupaciones ofreciendo siete afirmaciones que sirven para unir la contextualización con la teología y la misión:

> *1. La misión como contextualización es una afirmación de que Dios se ha vuelto hacia el mundo. [No es necesario dicotomizar nuestra relación de fe hacia Dios de nuestro compromiso e involucración en el mundo. cve]*
>
> *2. La misión como contextualización incluye la construcción de una variedad de "teologías locales". [Pero una proliferación excesiva –o atomización– de 'teologías' tiene implicaciones fuertemente negativas al relativizar la unidad de la fe de la iglesia cristiana en un mismo evangelio. cve]*
>
> *3. No existe únicamente el peligro del relativismo, donde cada*

contexto forma su propia teología, hecha para ese contexto específico, sino también el peligro de la absolutización del contextualismo.

4. Debemos mirar a todo este tema desde otro ángulo, "leyendo los signos de los tiempos"; una expresión que ha invadido el lenguaje eclesiástico contemporáneo.

5. A pesar de la innegable naturaleza y el papel crucial del contexto, no debe tomarse como autoridad única y básica para la reflexión teológica.

6. Stackhouse ha argumentado que estamos distorsionando todo el debate de la contextualización si lo interpretamos sólo como un problema de relación entre la praxis y la teoría. (1988:85).

7. Los mejores modelos de teología contextual han triunfado manteniendo juntos, en tensión creativa, theoria, praxis y poiedis *(creación/producción), o, si se quiere, fe, esperanza y amor. Esta es otra forma de definir la naturaleza misionera de la fe cristiana, que busca combinar las tres dimensiones. (Bosch 1991: 426-432).*

Toda teología verdadera es teología misionera porque su propósito es el estudio de un Dios que es misionero por naturaleza y su texto fundamental fue escrito por y para misioneros.

Bosch concluye estas observaciones diciendo, "Hay que aclarar que no todas las manifestaciones de teología contextual son culpables de alguna o todas las reacciones desmesuradas explicadas anteriormente. De todas formas, siguen representando un peligro constante para todo intento (legítimo) de permitir que el contexto determine la naturaleza y el contenido de la teología para ese contexto". (1991:432).

De todas formas, al haberse desplazado el centro de gravedad del cristianismo del norte al sur, del oeste al este, la misión en el siglo veintiuno será desde todas partes a todas partes. Y todos los aspectos de la realidad para cada contexto particular tendrán –y deberán tener– un impacto en el contenido y el método de la teología de la misión en cada lugar. Como señaló Andrew Kirk, la verdadera teología será –deberá ser– misiológica.

Mi tesis es que es imposible concebir la teología aparte de la misión. Toda teología verdadera es, por definición, teología misionera porque su propósito es el estudio de un Dios que es misionero por naturaleza y su texto fundamental fue escrito por y para misioneros... La teología no debe ser llevada a cabo como un conjunto de disciplinas independientes. Asume un modelo de comunicación intercultural, ya que su disciplina se levanta sobre la cultura y se relaciona estrechamente con ella críticamente. Por lo tanto, deber ser interdisciplinar e interactiva." (Kirk 1997:50-51).

"No puede haber teología sin misión o, poniéndolo de otra forma, no hay teología que no sea misionera" (Kirk 1999:11). En palabras de David Bosch,

Así como la iglesia cesa de ser iglesia si no es misionera, la teología cesa de ser teología si pierde su carácter misionero. La cuestión crucial, entonces, no es simplemente o solamente qué es la iglesia o qué es la misión; es también qué es la teología y de qué trata. Necesitamos un programa misiológico para la teología

> *en lugar de únicamente un programa teológico para la misión; porque la teología, entendida correctamente, no tiene otra razón de existir que la de acompañar a la* missio Dei. *Así que la misión debería ser "el tema de toda teología" (Gensichen 1971:250)… No se trata de que la teología se ocupe de la empresa misionera cuando parezca apropiado hacerlo; más bien la misión es el tema del que la teología debe ocuparse. Para la teología es una cuestión de vida o muerte estar en contacto directo con la misión y la empresa misionera". (David Bosch 1991:494).*

Aunque probablemente Paul Hiebert no comparta los puntos de vista económicos y políticos de algunos de los autores anteriormente mencionados, el enfoque epistemológico de la metodología sugerida parece similar al concepto de "contextualización crítica" que él desarrolló (Hiebert 1984). Hiebert buscaba una "contextualización crítica" como proceso interactivo que tomase la Biblia en serio y que interactuase constructivamente con el contexto.

> *La contextualización crítica no opera desde una perspectiva monocultural. Ni sus premisas se apoyan en el pluralismo de culturas inconmensurables. Busca marcos de trabajo meta–culturales y meta–teológicos que permitan a las personas de una cultura comprender los mensajes y las prácticas rituales de otra cultura con una distorsión mínima. Se basa en una epistemología crítica realista que contempla todo el conocimiento humano como una combinación de elementos objetivos y subjetivos, que son aproximaciones parciales a la verdad pero cada vez más cercanas. Toma los contextos históricos y culturales en serio. Y ve la relación entre forma y significado en símbolos tales como palabras y rituales, que varían desde una ecuación de los dos, hasta una asociación casual entre ellos. Finalmente, ve la contextualización como un proceso continuo en el que la iglesia debe constantemente involucrarse, un proceso que puede llevarnos a un mejor entendimiento de lo que son el señorío de Cristo y el reino de Dios en la tierra.*
> *(Paul Hiebert 1984:295).*

Un punto fuerte de este último paradigma es:

- La receptividad a las dimensiones revelacionales del conocimiento de Dios en cada contexto particular.

Un punto débil es:

- La tendencia a transformar este paradigma en una empresa mayormente racionalista e idealista de pensar 'teológicamente' en un contexto particular,
- y al mismo tiempo subestimar la importancia de la iluminación del Espíritu Santo en su revelación a todas las personas, tal como se da en la Biblia, y el papel esencial de la iglesia mundial compartiendo, desde múltiples culturas, lo que ha llegado a conocer del Dios revelado en las Escrituras.

Conclusión

Así que, ¿cuál es el siguiente paso? Creo que el paso siguiente incluye

la búsqueda de una metodología en la teología misionera contextual que afirme simultáneamente la universalidad del evangelio y la particularidad de su encarnación en momentos y lugares específicos. Necesitamos una metodología en la teología misionera que tome en serio las Escrituras y la reflexión histórica de la iglesia respecto a ellas, y al mismo tiempo las sitúe en el contexto concreto y el peregrinaje de fe de las personas en ese contexto. Esta es una metodología que, con la Biblia en una mano y con un periódico en la otra, se plantea una y otra vez las cuatro preguntas de Gilliland que mencionamos anteriormente, y entonces procede a descubrir lo que la misión de Dios significa en ese lugar y en ese momento concreto.

En este artículo he resumido cinco perspectivas de contextualización que se retroalimentan: comunicación, indigenización, traducibilidad, teologización local y epistemología. En otro artículo propondré un método de teologizar acerca de la misión en que el método mismo es construido para ser fiel tanto con las Escrituras como con las personas en un contexto dado, produciendo con el tiempo una comprensión coherente de la revelación de Dios para que la gente en esa cultura determinada responda y sea transformada por el Evangelio.

Bibliografia

Bevans, Steve. 1992. *Models of Contextual Theology* (Faith and Cultures Serie). Maryknoll: Orbis; (reprinted and expanded 2002).

Miguez-Bonino, José. 1971. *Doing Theology in a Revolutionary Situation.* Philadelphia, PA: Fortress.

Branson, Mark and René Padilla, edits. *Conflict and Context: Hermeneutics in the Americas*.

Coe, Shoki. 1976 "Contextualizing Theology" in *Mission Trends No. 3*. Gerald Anderson and Thomas Stransky, edits. Grand Rapids: Eerdmans.

Conn, Harvie M. 1978. "Contextualization: A New Dimension for Cross-Cultural Hermeneutic" *Evangelical Missions Quarterly* XIV: 1 (January, 39-46).

—— 1984 *Eternal Word and Changing World: Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue*. Grand Rapids: Zondervan.

—— 1993 "A Contextual Theology of Mission for the City", in *The Good News of the Kingdom*, Charles Van Engen, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. Maryknoll: Orbis, 96-106.

—— 1993 "Urban Mission", in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James Phillips and Robert Coote, edits. Grand Rapids: Eerdmans, 318-337.

Coote, Robert and John Stott, edits. 1980. *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Dyrness, William A. 1990. *Learning About Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan.

Fleming, Bruce. 1980. *The Contextualization of Theology*. Pasadena: William Carey Library.

Gilliland, Dean S. 1989. "New Testament Contextualization: Continuity and Particularity in Paul's Theology, in edit. *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*. Waco: Word, 52-73.

Glasser, Arthur "Help from an Unexpected Quarter or, The Old Testament and Contextualization," *Missiology* VII: 4 (Oct., 1979), 401-410.

Grenz, Stanley J. 1993. *Revisioning Theology: A Fresh Agenda for the 21rst Century*. Downers Grove: IVP, 83.

Hesselgrave, David and Edward Romen. 1989. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.

Hiebert, Paul. 1978. "Conversion, Culture and Cognitive Categories", *Gospel in Context* I:3 (July), 24-29.

—— 1984 "Critical Contextualization," *Missiology* XII:3 (July 1), 287-296; reprinted in *International Bulletin of Missionary Research* XI:3 (July 1), 1987, pp 104-111.

—— 1993. "Evangelism, Church, and Kingdom", in *The Good News of the Kingdom*. Charles Van Engen, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. Maryknoll: Orbis, 153-161.

Jacobs, Donald. 1993. "Contextualization in Mission", in *Toward the 21st Century in Christian Mission*, James Phillips and Robert Coote, edits. Grand Rapids: Eerdmans, 235-244.

Kraft, Charles. 1979. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll: Orbis.

—— 1983 *Communication Theory for Christian Witness*. Nashville: Abingdon; reprinted.

Kraft, Charles and Tom Wisely, edits. 1979. *Readings in Dynamic Indigeneity*. Pasadena: WCL.

Luzbetak, Louis. 1988. *The Church and Cultures*. Maryknoll: Orbis.

Moreau, A. Scott, Harold. A Netland, and Charles. E Van Engen, eds. 2000. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids, MI,: Baker Books.

Nida, Eugene. 1960. *Message and Mission*. N.Y.: Harper.

Rosin, H. H. 1972. *"Missio Dei" An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*. Leiden: Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research.

Sanneh, Lamin. 1989. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Marykoll: Orbis,

Schreiter, Robert. 1985. *Constructing Local Theologies*. Maryknoll: Orbis,

Shaw, Daniel. 1988. *Transculturation: The Cultural Factor in Translation and Other Communication Tasks*. Pasadena: WCL.

Shenk, Wilbert R., edit. *The Transfiguration of Mission: Biblical, Theological & Historical Foundations*. Scottdale: Herald.

Shenk, Wilbert R. 1999. *Changing Frontiers of Mission*. Maryknoll: Orbis.

Snyder, Howard A., edit. 2001. *Global Good News: Mission in a New Context*. Nashville: Abingdon.

Thomas, Norman E., edit. 1995. *Classic Texts in Mission & World Christianity*. Maryknoll: Orbis.

Tippett, Alan. 1987. *Introduction to Missiology*. Pasadena: WCL.

Van Engen,Charles. 1991. God's Missionary People. Grand Rapids: Baker.

Van Engen, Charles, Dean Gilliland and Paul Pierson, edits. 1993. *The Good News of the Kingdom*, Maryknoll: Orbis.

Van Rheenen, Gailyn. "The Missional Helix: Example of Church Planting" *Monthly Missiological Reflection* # 26 Rhenen@Bible.acu.edu; see also www.missiology.org.